Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam

J. Chelhod

Chelhod Joseph, . Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam. In: Revue de l'histoire des religions, tome 156 n°2, 1959. pp. 161-188.

Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam

La prière, un des rites centraux de la vie religieuse, occupe dans l'Islam une place prépondérante. Avec la profession de foi, l'aumône légale *(zakât)*, le pèlerinage à La Mekke et le jeûne du Ramadân, c'est l'un des cinq piliers *(rokn*, pl. *'arkân)* de cette religion. Le fidèle doit s'acquitter de ce devoir cinq fois par jour, à des heures déterminées *(mawaqît)*. Il lui est prescrit, en outre, de l'accomplir non pas à la manière d'une invocation libre *(do'â)* que l'on adresse familièrement, sans cérémonie, à des êtres sacrés, mais bien plutôt en se conformant à un rituel précis et en exécutant des gestes fixés par la tradition : c'est de la *çalât*, Prière rituelle, qu'il est question ici.

Elle doit être aussi conforme que possible au modèle primordial qui aurait été enseigné à Mahomet par un messager du ciel. A l'Ange qui lui ordonnait de « réciter », le Prophète répondit par trois fois : « Je ne puis réciter. » Terrassé par l'Ange, il finit par dire : « Que réciterai-je ?[1] » Et le Messager du Très Haut de lui enseigner ce que l'on considère généralement comme la première révélation coranique[2]. L'Ange, ajoute la tradition, lui enseigna également la manière de faire les ablutions, quand et comment dire la Prière[3].

1) Ibn Hiṣâm, *Sîra*, vol. I, 226, Imprimerie Khayriya, Le Caire, 1329 ; R. Blachère, *Le Problème de Mahomet*, p. 39, P.U.F., Paris, 1952.

2) Coran, n° 1 = XCVI, 1 : le premier chiffre arabe renvoie au numéro de la sourate dans le reclassement de M. Blachère, le chiffre romain au numéro qu'elle a reçu dans la vulgate, enfin le second chiffre arabe renvoie aux versets. On a suivi ici la traduction de M. Blachère.

3) Ibn Hiṣâm, *Sîra*, I, pp. 232 sq. Ce souci d'attribuer les principales institutions religieuses à un héros civilisateur est particulièrement sensible chez les auteurs musulmans qui se réfèrent presque toujours à un personnage biblique quand il ne s'agit pas, comme c'est le cas ici, d'un messager céleste.

A cause de ses origines archétypiques, la *çalât* n'est valable que si le rituel prescrit est minutieusement observé. Celui qui en néglige sciemment, ou par ignorance, certains éléments, est tenu de recommencer. Le Prophète aurait ordonné par trois fois à un fidèle de refaire sa prière, car elle n'était pas conforme à l'enseignement reçu[1]. Précisons qu'on attache autant d'importance aux attitudes qu'aux paroles. Elles y sont, en effet, si intimement liées qu'il serait possible de considérer le geste comme le complément du discours, qu'il renforce et rend plus efficace. Les docteurs ès sciences islamiques accordent donc à la *çalât* une particulière attention, exposant avec un luxe de détails les attitudes à prendre et les gestes à accomplir. Certaines des prescriptions, qui seront étudiées ici, remontent probablement à Mahomet lui-même, d'autres auraient été introduites tardivement.

Où l'Islam a-t-il pris les éléments de sa prière rituelle ? Sans doute au judaïsme et au christianisme, qui avaient leurs adeptes parmi les Arabes du Hijâz. Comme l'a déjà noté Wensink, la *çalât* « offre dans sa composition une grande ressemblance avec le service divin des juifs et des chrétiens...[2] ». Les ablutions, telles qu'elles sont pratiquées par les musulmans, accusent l'influence du même rite chez les juifs et peut-être aussi chez les anciens chrétiens[3]. D'autre part, les ascètes et les moines chrétiens avaient largement impressionné le fondateur de l'Islam par leurs veillées et leurs prières nocturnes faites essentiellement de récitation, d'inclinaisons et de pros-

1) Ibn Roṣd, *Bidâyat-ol-mojtahid wa nihâyat-ol-moqtaçid*, vol. I, p. 74, éd. Ḥalabî, Le Caire, 1335.

2) Wensink, art. « Ṣalât », *Encyclopédie de l'Islam*, t. IV, p. 99.

3) On sait que les anciens chrétiens d'Orient connaissaient aussi un rite d'ablutions comme le prouvent les bassins qui existent encore dans les cours de certaines vieilles églises. Mais il est curieux de souligner la grande ressemblance des pratiques islamiques avec celles des chrétiens. Dans un manuscrit arabe, cité par le P. Cheikho, à l'appui de sa thèse sur les origines chrétiennes des ablutions islamiques, l'auteur se sert du même vocabulaire technique que les musulmans. « La première condition de la prière, dit-il, est la pureté *(ṭahâra)*, c'est-à-dire le lavage avec de l'eau à la suite d'une impureté *(ḥadath)*. A défaut d'eau, qu'il se purifie *(liyatadjammar)* avec trois pierres ou plus jusqu'à la disparition des traces de l'impureté *(nadjwa)*... L. Cheikho, *Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam*, p. 393, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1912-1923.

ternations. Pourtant il existe une troisième source, sans doute de moindre importance, mais qu'on n'a pas suffisamment mise en évidence : le vieux paganisme arabe. Il a influencé la nouvelle religion dans la mesure surtout où il fut combattu par elle, dans la mesure où elle prenait le contre-pied des anciennes prescriptions. C'est ainsi que l'Islam interdit de faire la Prière au lever et au coucher du soleil, précisément parce que ces moments rappellent l'hommage rendu à l'astre du jour par ses adorateurs[1].

Cependant, malgré son importance, le problème des origines historiques de la *çalât* n'intéresse qu'indirectement notre propos. La matière en est si étendue et les sources si nombreuses qu'il pourrait faire l'objet d'un volume entier. Notre but est bien plus modeste. Nous nous proposons essentiellement d'étudier les attitudes et les gestes de la prière rituelle islamique, tels qu'ils sont décrits dans le Coran et dans les livres de jurisprudence religieuse *(fiqh)*. Sans doute, de nombreuses recherches ont été consacrées à ce sujet. Mais il semble qu'elles n'ont pas accordé aux gestes de la Prière l'importance qu'ils méritent : derrière ces gestes, exécutés machinalement, il y a des symboles et des représentations collectives qu'il convient de mettre en lumière.

* * *

Nous savons peu de choses sur la manière de prier des anciens Arabes : ils se servaient de formules pour invoquer leurs divinités, ils connaissaient la station debout *(woquf)*, les tournées rituelles *(ṭawāf)*, les baisers aux idoles... Les renseignements qu'en donne le Coran sont fort insuffisants : « Leur prière auprès de la Demeure, y lisons-nous, n'était que sifflement et battements de mains[2]. » Selon toutes apparences, on se trouve là en présence d'une prière rituelle à laquelle le

1) M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, pp. 512-520, ses références. A. Michel, Paris, 1957.
2) Coran, 97 = VIII, 35.

Coran réserve d'ailleurs le mot *çalât*. Il s'agit d'un rite, c'est-à-dire d'un acte traditionnel accompli « suivant une forme adoptée par la collectivité[1] ». Mais il semble que la prière islamique ne doive rien à celle du paganisme arabe : « Invoquez Allah de la manière qu'Il vous a apprise, [manière] que vous ne connaissiez point[2]. »

Cette nouvelle manière de prier, le Coran l'exprime par le verbe *çalla* et par le substantif *çalât*. Toutefois, et comme s'il cherchait à souligner la différence qui l'oppose, en cette matière, aux conceptions préislamiques, il transcrit *çalut*, mettant ainsi l'accent sur le sens liturgique de ce mot chez « les gens du Livre ». Cette graphie accuse sans doute une influence araméenne. Mais il ne nous semble pas possible d'affirmer, avec Wensink, que le verbe *çalla* est dérivé du substantif *çalât* emprunté par Mahomet, « comme la chose elle-même, aux communautés juives et chrétiennes de l'Arabie[3] ». Ce qui revient à dire que les Arabes avant l'Islam avaient ignoré et le mot et le verbe et la chose elle-même. Or, une telle assertion nous semble excessive. En effet, il nous est parvenu si peu de choses de la littérature religieuse précoranique qu'on n'est pas en mesure d'en tirer de telles conclusions. D'autre part, selon une judicieuse remarque de Lagrange qui cite P. Haupt « les deux racines arabe [ç] *l w* et [ç] *l y* n'étaient différenciées que par les deux directions qu'avait prises le même thème ; la seconde signifie *rôtir* et la première ne peut signifier *prier* que parce que la combustion de la victime était un sacrifice offert à la divinité[4] ». Enfin, le Coran emploie le verbe *çalla* dans les plus anciennes sourates[5], alors que le substantif *çalât* n'apparaît que durant la deuxième période mekkoise[6]. De plus, on relève dans ce recueil certains

1) MAUSS, *La Prière*, p. 65 (sans lieu et date).
2) Coran, 93 = II, 239.
3) *E.I.*, t. IV, pp. 99 sq.
4) LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 261.
5) Coran, 16 = LXXXVII, 15 ; 27 = LXXV, 31, etc.
6) Coran, 57 = XX, 14 ; 66 = XXIII, 2. Il est établi aujourd'hui que les quelques mentions de *çalât* dans les sourates de la première période mekkoise

verbes qui prouvent que la prière était bien connue du paganisme arabe. Mentionnons, pour ne citer que les plus importants, les verbes *sadjada*, se prosterner ; *raka'a*, s'agenouiller ; *da'a*, invoquer ; *'ibtahala*, implorer ; *ṭahara*, purifier. Si les anciens Arabes du Hijâz avaient ignoré la *çalât* et conséquemment, comme l'affirme Wensink, le verbe *çalla*, de quel mot et de quel verbe se servaient-ils pour exprimer et l'idée et l'action ?

De cette discussion, il ressortirait que si *çalut*, dans le Coran, est manifestement d'origine araméenne, son emprunt qui soulignerait simplement l'intention de donner à ce mot un sens liturgique, n'autoriserait nullement à conclure à l'ignorance de son homonyme *çalât* par les Arabes antéislamiques, et moins encore à l'inexistence, chez eux, du verbe *çalla* dans le sens de prier[1].

constituent, en réalité, des additions tardives. Il en est ainsi, par exemple, de 8 = CVII, 5. A ce propos, M. Blachère note justement que l'emploi de « *salat(un)* « prière » apparaît seulement plus tard » (Le Coran, traduction selon un essai de reclassement des sourates, I, p. 19, G.-P. Maisonneuve, Paris, 1949-1951). Autres exemples : 33 = LXX, 23, 34 : M. Blachère estime que les versets 23 à 35 sont postérieurs (Coran, I, p. 94) ; 34 = LXXIII, 20, le verset est manifestement médinois.

1) D'autres mots, dans le Coran, soulignent également cette intention de leur donner un sens liturgique conforme à celui en cours chez « les gens du Livre ». Il en est ainsi de *ḥayut* et de *zakut*. Or, si leur graphie, dans le Coran, accuse une influence araméenne, leur emprunt à cette langue est hypothétique. Le substantif *ḥayut*, en particulier, ne soulève apparemment aucune difficulté : il semble inadmissible de supposer que les anciens Arabes aient ignoré le concept de vie. En revanche, *zakut* pose un délicat problème. Dans notre *Sacrifice chez les Arabes*, rapprochant *dzakât* de *zakât*, nous avons contesté l'emprunt à l'araméen et conclu à l'origine arabe du mot (pp. 128 sqq.) M. Rodinson n'est pas de cet avis. « Ce que les Orientalistes admettent, écrit-il, ... c'est que tout le groupe sémantique est un emprunt à l'araméen... Le seul sens purement arabe de la racine *z k w* est celui de « convenir » et de « croître », d'où l'élatif *'azka* « plus convenable, meilleur » dans le Coran lui-même » (II, 232 ; XVIII, 18 ; XXIV, 28, 30, Flügel) (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. CL, nº 2, 1956, p. 234). Notons d'abord que la traduction que donne M. R. de *'azka* est, pour le moins, contestable. M. Blachère rend justement le même mot, dans les mêmes versets, par « plus pur » (*Coran*, II, p. 797), « la plus pure » (*ibid.*, I, 332) et « plus décent » (II, 1009). En outre, ses affirmations sur le sens spécifiquement arabe de la racine *z k w* sont fort discutables. Nos connaissances concernant la littérature religieuse pré-coranique sont pauvres et ne permettent nullement une conclusion aussi catégorique que celle formulée par M. R. Sans doute, il s'appuie sur l'autorité de quelques arabisants distingués. Il se réfère, en particulier, aux travaux de M. Watt. D'après cet auteur, « dans la période mekkoise... la racine *zakâ* dans ses emplois religieux particuliers impliquait la droiture ou l'excellence morale » (*Mahomet à La Mekke*, p. 210, Payot, Paris, 1958). Il admet cependant qu'elle pouvait suggérer aussi la pureté morale (*ibid.*,

*
* *

Ainsi, dès le début de la Prédication, le fidèle est invité à faire la Prière. Celle-ci aurait consisté d'abord à prononcer des louanges et des invocations, à se prosterner et à méditer, à l'exemple des moines et comme l'aurait fait Mahomet lui-même du temps où il s'adonnait au *taḥannoth*. Dans le Coran, les verbes exalter, *sabaha*[1] ; invoquer, *dzakara*[2] ; se prosterner, *sadjada*[3] ; s'agenouiller, *raka'a*[4], sont employés en effet, comme *çalla*, dans les plus anciennes sourates. Une prière rituelle était donc ébauchée dès l'aube de l'Islam. Mais ce n'est que vers le début de la deuxième période mekkoise, avec l'emploi du substantif *çalât*, qu'il semble possible de parler de prière au sens technique du mot. Bien plus,

p. 210). Mais c'est là, estime-t-il, une idée étrangère (? !) aux Arabes, « la racine arabe *zakâ* signifie à proprement parler croître, prospérer, être florissant... » (*ibid.*, p. 208). Comme on le voit, le préfacier de *Mahomet à La Mekke* se contente de reprendre, pour son propre compte, les conclusions de l'auteur. Or, à moins de faire intervenir, à l'instar de celui-ci, des jugements de valeur et des considérations éthiques contestables, l'analogie des racines (arabe et araméenne) ne permet, en aucune façon, de conclure à un emprunt d'acception fait par l'une à l'autre. Les sources pré-islamiques font défaut, et le seul document arabe susceptible de nous éclairer est le Coran. Or, comme nous le verrons au cours de ce travail (*infra*, pp. 169 sq.), les plus anciens emplois de cette racine se réfèrent manifestement à la pureté (en particulier : 7 = XCI, 9 ; 14 = XCII, 18 ; cf. 60 = XIX, 13 ; 70 = XVIII, 81). Cette notion qui semble inhérente à la racine arabe, aurait eu à l'origine un sens technique particulier. Il ne s'agit pas, en effet, d'une pureté morale ou matérielle, mais bien plutôt d'une levée d'interdits, d'une désacralisation. Une analyse attentive montre que la racine *z k w* prend le sens de croître, prospérer, être florissant, précisément parce qu'elle signifie d'abord purifier, par le sacrifice des prémices, par l'abandon aux divinités d'une partie des richesses (*Sacrifice chez les Arabes*, p. 129), d'où dans le Coran « qui donne sur son bien [pour] se purifier, *yatazakka* » (14 = CXII, 18 ; cf. M. Watt, *Muhammad at Medina*, p. 371, n. 3, Clarendon Press, Oxford, 1956). Plus est, le substantif *zakât* lui-même, avant de prendre, dans le Coran, son sens technique et tardif d'aumône légale, a commencé par désigner la pureté (60 = XIX, 13 ; 70 = XVIII, 81). Philologiquement *z k w* ne serait qu'une métathèse de *dz k w*, ces deux racines arabes ne diffèrent, l'une de l'autre, que par la prononciation plus ou moins amphatique de la première lettre. Or, la seconde de ces deux racines signifie brûler, égorger, donc sacrifier et conséquemment, comme dans le Coran, rendre licite, purifier par l'effusion du sang (116 = V, 3), et la première qui s'applique plus particulièrement au monde végétal, désigne la pureté, plutôt le caractère licite des produits de la terre par suite du sacrifice des prémices. Purifier veut dire ici débarrasser du principe nocif qui rend dangereux donc impropre à un emploi profane, un être animal ou végétal.

1) Coran, 16 = LXXXVII, 1, 15 ; 22 = LII, 48, 49.
2) Coran, 34 = LXXIII, 8.
3) Coran, 20 = LXXIV, 20, 21.
4) Coran, 25 = LXXVII, 48.

longtemps encore, les heures de la prière resteront imprécises[1]. Comme l'a noté Wensink[2], rien n'autorise à admettre, avec la Tradition, que du vivant du Maître, le nombre des prières canoniques était fixé à cinq. Rappelons que chacune de ces prières est désignée par l'heure où elle doit être récitée : Prière du *ẓohr* (midi), du *'açr* (l'après-midi), du *maghrib* (coucher du soleil), du *'iṣâ'* (première heure de la nuit) et du *fadjr* (aurore)[3].

Les attitudes et les gestes de la prière ne sont guère mieux décrits dans le Coran, qui parle vaguement de prosternation (19 = LXXXIV, 21 ; 32 = XCVI, 19 ; etc.) et d'agenouillement (25 = LXXVII, 48 ; 61 = XXXVIII, 24 ; etc.). Un verset de la deuxième période à La Mekke (74 = XVII, 107, 108) précise qu'on tombait prosterné sur la face. La prosternation aurait été si fréquente que les visages en gardaient la marque (110 = XLVIII, 29). Un autre verset dit : « Quand vous accomplissez la Prière, implorez Allah debout, accroupis ou couchés » (102 = IV, 103). Ces vagues renseignements ne peuvent évidemment pas fournir la matière d'une étude, et c'est à d'autres sources, sans doute postérieures, qu'il faut recourir.

Le Coran n'est pas plus explicite sur la façon de réciter la prière. Nous savons que la Prédication était psalmodiée (34 = LXXIII, 4). Mais elle l'aurait été d'abord à haute voix, peut-être à la manière des nomades quand ils faisaient leur invocation autour de la *Ka'ba*. Au goût des Mekkois, observe M. Bousquet, Mahomet « faisait trop bruyamment sa Prière »[4]. La Révélation recommande donc au Prophète de faire sa Prière « ni à voix haute ni à voix basse », mais de rechercher « entre les deux le juste milieu »[5].

1) Coran, 22 = LII, 48, 49 ; 34 = LXXII, 20 (verset médinois) ; 34 *bis* = LXXVI, 25, 26 ; 56 = L, 39, 40 ; 74 = XVII, 78-79 ; 77 = XI, 114 ; 93 = II, 238 ; 106 = LXII, 9.

2) *E.I.*, IV, 101 ; GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 515 ; cf. G.-H. BOUSQUET, *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, pp. 28 sq., P.U.F., Paris, 1949

3) Pour l'étude des *mawâqît* : GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *ibid.*, p. 515, ses références.

4) BOUSQUET, *Les grandes pratiques*, p. 26.

5) Coran, 76 = XVII, 110 ; cf. 89 = VII, 205.

Si les textes sont presque muets sur la manière dont fut récitée le Coran au début de la Prédication, en revanche la composition si caractéristique de deux sourates (25 = LXXVII et 28 = LV), de la première période mekkoise, suggère une hypothèse. Comme un bon nombre de psaumes, elles font usage de refrain. Dans la première qui est de 50 versets seulement, le leitmotiv est répété dix fois, à partir du quinzième verset. Dans la seconde, il revient 31 fois, à partir du n° 13, bien qu'elle comporte en tout 78 versets. Vers la fin de la sourate, les versets sont courts, simple phrase, voire un mot. Et le refrain enchaîne inlassablement : « Lequel donc des bienfaits de Votre Seigneur traitez-vous de mensonge ? » Il est fort probable, qu'à l'instar de l'usage que faisaient les juifs de certains psaumes dans les solennités religieuses, le refrain était repris en chœur par l'assistance. Après avoir récité la sourate *ar-Rahmân* devant un groupe de fidèles, le Prophète aurait dit : « Pourquoi ce silence ? En vérité les *Djinn* avaient une meilleure réplique que vous. Chaque fois que le verset : « Lequel des bienfaits de Votre Seigneur... » leur était récité, ils répondaient : « Mais aucun de vos bienfaits, « Seigneur, nous ne traitons de mensonge[1]. » L'effet de cette récitation en chœur devait avoir quelque chose d'hallucinant, surtout à la fin de la sourate quand le leitmotiv, par sa répétition régulière et rapide, prenait l'allure d'imprécations ou d'anathèmes lancés contre les détracteurs.



Malgré la grande importance que l'Islam accorde à la pureté rituelle, sans laquelle d'ailleurs la Prière n'est pas valable, les prescriptions coraniques la concernant datent seulement de la période médinoise[2]. Il semble même que l'Islam naissant attachât davantage d'importance à la pureté

1) JALÂLAYN, *Commentaire du Coran*, p. 464 (par Jalâl-dîn soyutî et Jalâl-dîn maḥallî, Le Caire, 1346).
2) Coran, 102 = IV, 43 ; 116 = V, 6 ; J. SCHACHT, *E.I.* art. « wudu' », t. IV, p. 1202.

morale qu'à la pureté corporelle. En effet, le Coran se réfère tour à tour, en parlant de la pureté, aux racines *ṭ h r* et *z k w*. Or, en dehors d'un seul emploi sur lequel nous reviendrons plus loin, la pureté exprimée par la racine *ṭ h r*, durant une grande partie de la prédication à La Mekke, serait essentiellement spirituelle. Elle s'applique tantôt à des choses ou à des êtres sacrés (17 = LXXX, 14 ; 23 = LVI, 79 ; 34 *bis* = LXXVI, 21), tantôt à l'eau du ciel (68 = XXV, 48). A deux reprises Loth et sa famille sont désignés comme des gens qui affectent la pureté (*yataṭahharun*, 69 = XXVI, 56 ; 89 = VII, 82). Mais il s'agit de la pureté des mœurs, puisque Loth, pour dissuader son peuple de commettre l'acte de chair avec des hommes, dit : « Voici mes filles : elles sont plus pures *('aṭhar)* pour vous » (77 = XI, 78), c'est-à-dire licites, conformes à la loi divine. C'est à partir de la période médinoise que la racine *ṭ h r* désigne expressément la pureté rituelle (93 = II, 222 ; 97 = VIII, 11 ; 109 = XXII, 26 ; 116 = V, 6). Reste évidemment l'emploi auquel nous faisions plus haut allusion :

Tes vêtements, purifie [*tahhir*]
La souillure [rijz], fuis
(2 = LXXIV, 4, 5.)

Ces deux versets présentent une double difficulté. M. Blachère traduit *rijz* par souillure. En cela, il suit l'interprétation la plus généralement admise. Il note toutefois que *rijz*, d'après les commentateurs, peut désigner aussi les idoles[1]. En fait, on se trouve devant un terme rare et fort ambigu (73 = XLV, 11 ; 83 = XXIX, 34 ; 89 = VII, 134 ; 97 = VIII, 11) lequel, de même que *rijs* (86 = X, 100 ; 89 = VII, 71 ; 91 = VI, 125, 145 ; 105 = XXXIII, 33 ; 109 = XXII, 30 ; 115 = IX, 95 ; 116 = V, 90) avec lequel il semble faire double emploi, ne se rencontre dans le Coran que dans les sourates de la troisième période mekkoise. De sorte que cet emploi isolé, datant du début de la Prédication, pourrait être considéré

1) R. BLACHÈRE, Le Coran, I, 11.

comme une addition ultérieure. D'ailleurs, le verset qui précède immédiatement confirmerait cette hypothèse. En effet, la racine *ṭ h r* y est prise dans une acception qui n'a été retenue par le Coran que bien tardivement. L'explication qu'en donnent les commentateurs traduit leur embarras : il s'agirait, selon eux, de purifier les vêtements (?) ou de les raccourcir, afin d'éviter les souillures, contrairement aux usages des anciens Arabes qui laissaient traîner par terre les pans de leurs robes. A moins qu'il ne faille lire : *faqaççir*, « raccourcis », ce qui serait une invitation à l'humilité conforme à l'esprit de l'Apostolat.

Toujours est-il qu'à cette période de la Prédication la pureté des humains et des choses, considérée essentiellement sous son aspect spirituel et moral, est exprimée par la racine *z k w* :

Heureux sera celui qui l'aura purifiée (zakkâha)

dit le Coran en parlant de l'âme (7 = XCI, 9).

Cette pureté est obtenue par le don généreux fait aux pauvres (14 = XCII, 18), par la piété qui accepte avec humilité le message des prophètes (17 = LXXX, 3, 7 ; 20 = LXXIX, 18) et par les bonnes actions (57 = XX, 75 sq.). D'autres emplois de cette racine attestent également que la pureté à laquelle on se réfère est avant tout morale (60 = XIX, 12, 13 et 19). Plus tard, quand le substantif *zakât* sera pris dans son acception technique, la racine *z k w* attestera ce changement (88 = XXXV, 18 ; etc.), tout en continuant à exprimer, à côté de ce nouveau sens, celui plus originel de pureté spirituelle[1].

En fait, comme l'a très bien noté M. Blachère, les deux verbes *ṭ h r* et *z k w* « ont le même sens avec toutefois cette nuance que le premier représente la purification matérielle, physique, tandis que le second représente celle du cœur[2] ».

1) Coran, 93 = II, 129, 151, 174 ; 99 = III, 77, 164. Apparemment, le verset 19 de la sourate 70 = XVIII ne fait pas exception : le Coran parle, en effet, de la nourriture la plus pure (*'azka*), c'est-à-dire la plus licite. Cf. *supra*, p. 165, n. 1.

2) Blachère, Coran, II, p. 1102, n. 104.

Il n'en demeure pas moins que le premier ne sera appliqué que bien tard, pour désigner la pureté rituelle nécessaire à l'exercice de la Prière.



Comme nous venons de le constater, le Coran ne nous donne que de vagues renseignements sur le rituel de la Prière. C'est donc vers d'autres sources, plus particulièrement aux recueils du Ḥadîth et aux ouvrages de jurisprudence religieuse qu'il convient de s'adresser. Le but de ce travail étant surtout ethnologique, nous nous contenterons donc d'exposer ce rite tel qu'il a été défini par la Sunna.

La Prière rituelle se compose d'une introduction qui sacralise le fidèle, d'un ensemble de paroles et de mouvements qui ont pour unité la *rak'a*[1] et d'un rite de sortie. Dans cette description des divers éléments de la Prière, nous n'avons pas jugé absolument nécessaire de suivre l'enseignement d'un *madzhab* particulier qui peut négliger des détails estimés importants par un autre *madzhab*. Or, un simple geste permet parfois une meilleure compréhension de l'ensemble et, grâce à lui, l'interprétation en sera facilitée. Néanmoins, l'exposé se réfère davantage au rite ḥanbalite.

Introduction. — Le fidèle se tient debout, dans un profond recueillement, tourné dans la direction de la *Qibla* (La Mekke). Il lève ses mains jusqu'aux racines des oreilles ou jusqu'à la hauteur des épaules, les doigts entr'ouverts ou fermés, légèrement tournés vers le ciel. En même temps, il prononce le *takbîr*, c'est-à-dire la formule : *Allâh-o-'akbar*, Dieu est plus grand[2]. Il abaisse ses mains dès que le *takbîr* est prononcé et dit son intention *(niya)* de faire telle prière[3]. Il est alors en

1) *Infra*, p. 173.

2) S'il est muet, il doit remuer sa langue en guise de *takbîr*. (Ibn Qodâma, *al-Moghnî*, I, p. 463, Dâr al-Manâr, Le Caire, 1367 H.) Bien que cette formule soit pratiquement répétée à chaque nouvelle attitude de la Prière, les docteurs de la loi ne sont pas d'accord sur le caractère obligatoire de cette répétition ni sur la nécessité de lever les bras à chaque nouveau *takbîr*.

3) Toutefois, la *niya* peut précéder le *takbîr* d'un bref laps de temps (*Moghnî*, I, 469).

état de sacralisation *('iḥrâm)*. Le petit espace qui l'entoure, limité par le tapis ou le manteau sur lequel il exécute sa dévotion, est également sacré, interdit.

La Prière. — Sacralisé, le fidèle, toujours debout, garde ses mains pendantes le long du corps, ou place sa main droite sur celle de gauche, au-dessous ou au-dessus du nombril[1] et prononce quelques formules pieuses d'introduction *('istiftâh)* et de recours à Dieu *('isti'ādza)*. Il récite ensuite la *Fâtiha* ou la Liminaire du Coran[2]. Quand l'Imâm, qui dirige la Prière, arrive à la fin de cette sourate, plus précisément à la phrase : « Ni les égarés », le fidèle doit ajouter *'amîn*, amen[3]. Puis il récite un autre chapitre ou une partie d'un autre chapitre du Coran[4].

Cette récitation achevée, le fidèle garde un instant la même position « le temps qu'il reprenne son souffle »[5], puis il entonne le *takbîr* en levant ses mains comme précédemment. Il s'incline alors profondément, pose ses mains, les doigts écartés, sur ses genoux[6]. Dans cette position, le dos doit être non voûté, aussi droit que possible, et la tête dans le prolongement horizontal de la partie supérieure du corps. Il garde cette position le temps de prononcer trois fois une formule pieuse. S'il ne la dit qu'une fois, sa prière est quand même valable[7].

Il relève la tête en prononçant une autre formule et redresse son buste, de sorte que chaque vertèbre reprenne sa place. Il reste ainsi un moment immobile, les bras pendants le long du corps.

1) Nous signalons en passant quelques divergences de rites dues généralement non pas à une position, de principe, sur la Prière, mais à l'incertitude de ce qu'aurait fait le Prophète.

2) Doit-on commencer la Liminaire par la récitation de la formule : « Au nom de Dieu, le clément, le miséricordieux ? » C'est là un grand sujet de discussion entre les docteurs de la loi (Inb Roşd, *Bidâya*, I, 73 ; *Moghnî*, I, 477).

3) *Moghnî*, I, 489.

4) La récitation des textes coraniques doit être faite à haute voix pendant les deux premières *rak'a* de la prière du *maghrib*, du *'iṣa* et du *Fajr* qui comporte deux *rak'a* seulement ; elle est dite à voix basse dans la totalité des 11 *rak'a* canoniques qui restent encore à faire.

5) *Moghnî*, I, 495.

6) Au début de l'Islam, on joignait les mains qui étaient placées entre les genoux au moment de l'inclinaison (*Moghnî*, I, 499).

7) *Moghnî*, I, 501.

De nouveau, mais sans qu'il lève les mains, il prononce le *takbîr* et se prosterne. A cet effet, il se met à genoux, incline le buste et touche le sol de ses mains et de son front[1]. Celles-ci doivent être posées ouvertes, à la hauteur des oreilles ; les doigts non écartés sont orientés vers la *Qibla*. Le ventre ne doit porter ni sur les cuisses, ni sur le sol. Les pieds posés verticalement s'appuient sur les orteils qui sont repliés dans la direction de La Mekke. Dans cette posture, le front (et le nez selon certains juristes), les mains, les genoux et les pieds touchent le sol : c'est ce que les spécialistes expriment en disant que la prosternation doit se faire sur sept membres. Le fidèle reste dans cette position le temps de dire trois fois le *tasbîh*[2].

Il relève alors la tête et dit : *Allâho 'akbar*. Il redresse son buste et prend une posture assise. Il est recommandé de replier le pied gauche sur lequel on s'asseoit, de poser le pied droit verticalement et de placer les mains ouvertes sur les cuisses. D'autres manières de s'asseoir sont également valables[3]. Toutefois, il est déconseillé de replier les pieds et de s'asseoir sur les talons[4]. Dans cette posture l'orant implore trois fois le pardon de ses fautes.

Il exécute ensuite une deuxième prosternation conforme à la première et redit les mêmes formules.

Il relève alors la tête en prononçant un *takbîr*, reprend la position debout en évitant, s'il le peut, d'appuyer ses mains sur le sol.

Cet ensemble de mouvements auxquels se livre le fidèle depuis sa sacralisation constitue ce qu'on appelle, dans le langage technique, une *rak'a*.

Le fidèle exécute une deuxième *rak'a* conforme à la

1) Il peut aussi commencer par poser les mains sur le sol.
2) C'est-à-dire la formule : *sobhâna rabbî al-'a'la*.
3) Il existe différentes manières de s'asseoir, toutes valables, car le Prophète aurait adopté tantôt l'une, tantôt l'autre de ces postures. Il y a lieu d'ajouter que, pour la Sunna, la posture assise entre les deux prosternations est légèrement différente de celle qui marque la fin de la prière.
4) *Moghnî*, I, 524.

première. Toutefois ni la *niya*, ni le *takbîr* de sacralisation, ni l'*istiftâḥ* ne seront formulés. Quant à l'*isti'ādza*, sa répétition au début de chaque *rak'a* est discutée.

Une fois qu'il a fait une prière de deux *rak'a*, le fidèle reprend la posture assise et pose sa main gauche, ouverte, sur la cuisse gauche, les doigts joints et dirigés vers la *Qibla*. Il pose la main droite sur l'autre cuisse, ferme l'auriculaire et l'annulaire, réunit en cercle le pouce et le majeur, et, avec l'index maintenu ouvert, il fait un geste indicatif dans la direction de La Mekke. Il prononce ensuite le *taṣahhod* ou témoignage de foi[1].

Quand la Prière comporte plus de deux *rak'a*, il se remet debout et accomplit la dévotion prescrite en se conformant à ce qui a été dit plus haut. Cependant, lors de la troisième et de la quatrième *rak'a*, il récite uniquement la Liminaire du Coran sans la faire suivre d'une autre sourate.

Parvenu au terme de la dernière *rak'a*, le fidèle prend une position accroupie[2]. Celle-ci diffère quelque peu de la posture assise décrite plus haut : on place le pied droit verticalement sur le sol, on replie les orteils dans la direction de la *Qibla* et l'on pose le genou droit par terre ; le pied gauche, sur lequel on évite de s'asseoir, est replié sous la jambe droite. Dans cette posture on prononce un second *taṣahhod*, conforme au premier, mais auquel on ajoute une brève invocation.

Désacralisation. — La Prière touche à sa fin. Le fidèle, toujours dans la même posture, exécute un bref rite de sortie : il tourne la tête à droite, puis à gauche en disant : « Le salut soit sur vous. » C'est le *taslîm*, ou salutation terminale adressée, dit-on, aux anges gardiens. Le fidèle est alors désacralisé et peut retourner à ses activités profanes[3].

1) *Moghnî*, I, 534.

2) Le fidèle ne s'accroupit que lors du second *taṣahhod*, quand la Prière en comporte deux (*Moghnî*, I, 540).

3) Théoriquement, la Prière d'une femme ne diffère en rien de celle d'un homme. Toutefois, parce qu'elle est « nudité », *'awra*, elle est tenue à une certaine réserve dans l'exécution des gestes de la Prière. Ainsi, pour le *takbîr* de sacralisation, elle ne doit pas hausser ses mains jusqu'à la hauteur de ses épaules. Quand elle



Nous venons de passer en revue les différents éléments dont se compose le rite de la Prière dans l'Islam. Malgré les détails qu'elle comporte, cette description demeure relativement sommaire. En fait, chaque attitude, chaque geste, chaque invocation font souvent l'objet d'amples discussions entre les spécialistes. Faudrait-il, par exemple, lors du *takbîr* de sacralisation, lever les mains jusqu'aux oreilles ou jusqu'à la hauteur des épaules ? Devrait-on les maintenir verticalement ou les pencher légèrement vers le ciel ? Les doigts doivent-ils être écartés ou fermés ? Tant de questions, tant d'objets de discussion. En réalité, bien que ces différents problèmes ne soient pas totalement dépourvus d'intérêt, ils ne portent pas généralement sur des principes. Le rite vise essentiellement à être aussi conforme que possible au modèle archétypique révélé par l'Ange à Mahomet et retransmis par celui-ci à ses adeptes. Malheureusement, les témoignages sur ce qu'aurait fait ou dit le Prophète sont loin de toujours concorder. De là ces innombrables divergences qui ont fini par discréditer le *Fiqh* aux yeux du fidèle.

Hâtons-nous de préciser que les différents éléments de la *çalât* sont d'inégale importance du point de vue de la pratique religieuse. Certaines attitudes, certaines paroles prononcées constituent l'ossature du rite : elles en sont les piliers, *'arkân*, et l'on est tenu de tout recommencer si l'on omet volontairement ou non un seul de ces éléments fondamentaux. Voici, d'après le rite ḥanbalite, ces *'arkân* dont l'inobservance entraîne la nullité du rite : le *takbîr* de sacralisation, la récitation de la Liminaire, la station debout suivie de l'inclinaison et le redressement de la taille après l'inclinaison, la prosternation, la posture assise entre les deux prosternations, le *taşahhod* à la fin de la Prière, la posture assise pour dire ce

s'asseoit, elle doit croiser les jambes. Certains théoriciens vont même jusqu'à déclarer nulle la Prière de la femme libre dont une partie du corps, autre que le visage et les mains, s'est découverte durant la *çalât*.

taşahhod, la salutation terminale et enfin l'exécution de la Prière selon l'ordre prescrit[1].

Parmi ces piliers, deux jouent un rôle particulièrement important : le *takbîr* de sacralisation qui engage le dialogue avec la Divinité et la salutation terminale qui marque le retour à la vie profane. Il est remarquable que dans ces *'arkân*, sans lesquels la *çalât* n'est pas valable, le geste joue un rôle aussi important que le discours. Dans une certaine mesure, il semble même possible de dire que l'attitude prime la parole. En effet, à côté des « piliers », le *Fiqh* distingue une autre catégorie d'éléments également « obligatoires », mais dont l'omission involontaire n'entraîne pas, à l'instar des premiers, la nullité du rite. Le cas échéant, on est simplement tenu de s'amender en exécutant les deux prosternations dites de l'oubli[2]. Or, il s'agit précisément d'invocations qu'on est tenu de faire en adoptant certaines attitudes considérées comme piliers. « Celui qui omet volontairement de dire un *takbîr* autre que celui de la sacralisation, ou de dire un *tasbîh* lors de l'inclinaison ou de la prosternation, ou de prononcer les formules suivantes : « Dieu écoute celui qui le loue », « Notre Seigneur, et à toi la louange », « Mon Seigneur, remets « mes péchés », ou qui omet volontairement de réciter le premier *taşahhod*, ou de dire la prière sur le Prophète lors du dernier *taşahhod*, sa Prière est nulle. Mais il est tenu de faire les deux prosternations de l'oubli quand il s'agit de simple distraction[3]. »

Enfin, il existe une troisième catégorie d'éléments qui ne jouent apparemment qu'un rôle secondaire du point de vue de la validité de la Prière, malgré les chaudes discussions auxquelles ils ont donné lieu. Ils sont conformes à la Sunna, à ce qu'aurait fait ou dit le Prophète, quand ils ne sont pas simplement recommandés par le *Fiqh*. D'après l'enseignement du rite ḥanbalite, leur omission, volontaire ou non, n'entraîne

1) *Moghnî*, II, 1.
2) *Moghnî*, II, p. 4.
3) *Moghnî*, II, p. 6.

pas la nullité de la *çalât*[1]. Il est nécessaire d'ajouter qu'un même élément peut être considéré comme *sunna* par un rite, alors qu'il est tenu pour *fard*, obligation, par un autre rite. D'où encore de quoi alimenter les interminables discussions de la jurisprudence religieuse. Le fidèle ignore généralement ces subtilités casuistiques : il attache une grande importance à faire la Prière telle qu'elle a été pratiquée sous ses yeux depuis sa plus tendre enfance[2].



Aux yeux de l'ethnologue qui essaie de comprendre les attitudes et les gestes de la Prière rituelle, dans l'Islam, et qui tente de les interpréter à la lumière de ce que l'on sait de leur valeur symbolique, dans les autres religions, ces divisions du *Fiqh* auraient surtout une valeur indicative. En faisant la distinction entre ce qui est *rokn* et obligatoire, et ce qui est *sunna* et recommandé, le *Fiqh* attire l'attention sur ce que l'Islam lui-même considère comme l'ossature de la Prière. Et par là, il permettrait une meilleure compréhension de l'ensemble, une saisie adéquate du sens ésotérique des attitudes et des gestes de la *çalât*.

Les attitudes prises durant la prière expriment, autant que la parole, les intentions de l'orant. Celui-ci se sert d'un langage conventionnel : le même qu'il emploie dans son commerce avec autrui. Dans ses rapports avec le monde invisible il peut être, comme dans la vie sociale, tantôt amical, tantôt implorant ou menaçant. La prière traduit l'état de son for intérieur par les paroles qu'il prononce, comme par les gestes qu'il déploie. Bien que la parole offre une plus grande liberté d'expression que la mimique, il est rare cependant que l'on use de cette liberté dans la prière rituelle : on se sert

1) *Moghnî*, II, p. 6.

2) M. R. Rida rapporte qu'un Afghan, de rite ḥanéfite, frappa de toute la force de son poing la poitrine de son voisin de prière, parce que celui-ci récitait à haute voix la Liminaire. Un autre, selon le même informateur, cassa l'index d'un coreligionnaire, parce qu'il exécutait le geste indicatif du *taṣahhod* (*Moghnî*, I, 20).

généralement de formules stéréotypées, obligatoires, intangibles dont le sens pourrait échapper aux non-initiés. A son tour, la mimique n'est guère moins conventionnelle. Cependant, elle a sur la parole l'avantage d'être souvent immédiatement comprise. En effet, l'attitude et le geste n'expriment pas nécessairement des symboles. Il est des attitudes « naturelles » en ce sens qu'elles sont prises spontanément par l'homme : on frappe, on menace avec la main, on lève le bras pour parer à un coup, on terrasse l'ennemi. Intentionnellement répétées en l'absence de toute cause extérieure visible, elles permettraient d'exprimer des sentiments semblables à ceux qu'aurait suscités le réel. Cette saisie plus ou moins immédiate du sens d'une attitude ou d'un geste, plaiderait en faveur de la thèse de l'antériorité de la mimique sur le discours comme moyen d'expression. Sa place, dans la prière, est d'ailleurs d'autant plus prépondérante que l'on a affaire à une population primitive.

Il est certain néanmoins que l'attitude et le geste, transposés du plan spontané au plan conventionnel, subissent souvent de profondes transformations. Ils se compliquent avec la complexité du rituel et perdent un peu de leur naïveté primitive. Mais leur sens demeure, malgré tout, très accessible à l'observateur. Que l'homme soit agenouillé ou prosterné, sa position sur le sol indique qu'il prend, vis-à-vis de son Seigneur ou de son Dieu, l'attitude du vaincu devant le vainqueur. En partant de ce principe que les attitudes et les gestes de la Prière sont ceux que l'homme adopte dans son commerce avec ses semblables, il devient relativement aisé d'interpréter la gesticulation compliquée de la *çalât*. Comme l'a bien vu F. Heiler[1], cette interprétation pourrait être tentée à partir du cérémonial de la salutation. Sans doute, ce cérémonial a subi, au cours des âges, et dans une même civilisation, de profondes évolutions. Un même geste a pu se maintenir identique à lui-même tout en changeant profondément de

1) F. HEILER, *La Prière*, Payot, Paris, 1931, p. 113.

sens. De ce fait, l'explication proposée pourrait être considérée comme tardive et traduirait le point de vue spiritualiste et mystique sur la prière. Bien que cette thèse contienne, comme nous le verrons bientôt, une part de vérité, il nous semble hasardeux et erroné de rechercher toujours le sens d'un geste en remontant à ses origines les plus reculées. Une telle méthode incontestablement valable quand il s'agit de retracer l'évolution de la prière, perd de son intérêt dès que l'on connaît les sources immédiates d'un rite. Or, on sait que l'Islam a fait de larges emprunts à la liturgie juive et chrétienne et, d'une manière plus large, aux conceptions religieuses sémitiques, fortement spiritualisées. L'interprétation des attitudes et des gestes de la *çalât* devrait donc être tentée à partir de ce que nous savons de leur valeur symbolique chez les Sémites.

Nous avons vu, plus haut, que le Musulman commence sa prière en se tenant debout, face à la *Qibla*. Il lève ses mains à une certaine hauteur et prononce le *takbîr*. La station debout est une attitude des plus courantes de la prière. Elle est commune à tous les peuples de l'Orient classique. Comme dans la vie sociale, il semble qu'elle marque la rencontre. Aujourd'hui, on se tient debout par respect ou par courtoisie. Mais c'est également l'attitude de celui qui veut parer à un danger : à l'approche d'un ennemi on se tient debout, prêt à la riposte. Il est possible qu'une telle posture, dans la prière, ait pu signifier, à l'origine, la rencontre avec une Puissance contre laquelle on doit se défendre. Effectivement, l'élévation des mains, qui accompagne la station debout, serait un geste de contrainte, de pression sur la divinité. C'est pourquoi il arrive qu'on brandisse également les armes. Cependant, avec l'évolution des conceptions religieuses, le sens d'un geste est susceptible de varier, et de signe de menace qu'il aurait été à l'origine, il peut devenir le symbole de l'adoration. « Chez les Égyptiens, écrit M. Dhorme, l'hiéroglyphe employé pour « prier » était l'homme aux deux mains élevées vers le ciel[1]. »

1) P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 248.

Certains bas-reliefs de l'Antiquité orientale représentent souvent l'adorateur les bras chargés de présents. Parfois, il tient l'offrande dans la main gauche et lève la main droite à la hauteur du visage, en signe d'adoration. Un sarcophage du Musée du Louvre représente des figurines debout, les bras levés, les mains ouvertes, les doigts légèrement recourbés[1]. Dans la *Prière à Osiris*, du Musée du Caire, l'adorateur lève les deux mains, écarte les doigts et tourne les paumes légèrement vers le ciel[2]. Chez les Sumériens, l'attitude des mains levées exprime aussi l'adoration. Le terme pour dire « prier » était « lever » (la main)[3]. Une autre attitude rituelle courante chez les Sumériens consistait, comme parfois chez les Musulmans[4], à mettre la main droite sur la main gauche et à les placer sur la poitrine[5]. L'interprétation de ces attitudes quasi identiques semble aisée : les offrandes qui les accompagnent montrent qu'il ne s'agit pas d'exercer une pression sur la divinité, mais bien plutôt d'implorer ses grâces et ses bénédictions[6].

Dans l'interprétation du geste de la main levée, la façon d'ouvrir la main a également son importance. Les doigts dirigés horizontalement (vers un ennemi imaginaire) lanceraient des effluves magiques. Tel était le rôle de l'index (*as-sabbaba* = celle qui invective) chez les anciens Arabes. Quand les mains sont franchement ouvertes, c'est le signe de la rencontre amicale : on ne porte aucune arme[7]. Nous trouvons

1) *Encyclopédie photographique de l'art : le Musée du Louvre*, t. I, p. 142, Éditions Tel, Paris, 1935-1949.

2) *Ibid.*, *Le Musée du Caire*, t. V, photo 158 ; même attitude dans *L'adoration au soleil levant*, photo 161 ; cf. photo 183.

3) S. Langdon, Gesture in sumerian and babylonian prayer, p. 541, *J.R.A.S.*, 1919, pp. 531-556.

4) *Supra*, p. 172.

5) *Encyc. photo. de l'art*, vol. I, pp. 182 sq. ; cf. pp. 202, 210, 268, 273 ; ailleurs, c'est la main gauche qui tient la main droite, pp. 228-231.

6) *Ibid.*, t. I, p. 264. La figurine représente le roi de Babylone conduisant sa fille devant la grande déesse. Il a la main droite levée, les doigts non écartés. La déesse a les mains légèrement inclinées vers le sol en signe de bénédiction.

7) Dans les guerres, c'est un signe de reddition. D'où l'explication proposée par Mlle H. L. de Lenval : « Les paumes étendues en avant expriment... la reddition à Dieu » (*La Liturgie du geste*, Éditions Casterman, Tournai, 1956, p. 62).

une idée similaire, mais bien empreinte de mysticisme, chez le célèbre soufi Ibn Arabi. Selon lui, l'attitude du fidèle dans la *çalât* devrait être celle du nécessiteux. En levant les mains, il montre qu'elles sont vides et ne contiennent rien des richesses de ce monde[1].

Attitude prise lors d'une rencontre, la station debout peut être donc différemment interprétée selon l'idée que l'on se fait de la divinité. Quand celle-ci, au lieu d'être traitée d'égal à égal, est considérée comme une puissance infiniment supérieure, l'orant lui témoigne sa crainte et son respect par une attitude appropriée. L'explication donnée, par certains auteurs arabes, n'est guère différente de celle proposée ici : l'élévation des mains, écrit Ṣa'rânî, est semblable à la salutation qu'on prononce lorsqu'on est introduit auprès d'un souverain. Le fidèle se trouve dans la position d'un esclave devant son seigneur[2].

Pour se pénétrer des effluves de cette puissance qui le domine, l'orant lui fait face et la touche symboliquement. Le Musulman dirige ses mains vers la *Qibla*, mais souvent il les tourne aussi légèrement vers le ciel. Debout, les bras tendus, il invoque les grâces du Très-Haut. « N'est-ce pas l'attitude naturelle à quiconque demande une faveur ou implore un bienfait », note avec pertinence M. Dhorme en parlant des anciens Égyptiens, lesquels, pour prier, levaient également les mains vers le ciel[3] ?

Dans l'esprit de l'Islam qui insiste particulièrement sur l'humilité du fidèle dans la Prière, « lever les mains » signifie implorer. Néanmoins, malgré l'épuration des vieux concepts sémitiques de leur contenu animiste, on ne saurait conclure à l'absence de tout esprit magique du rituel de la Prière, surtout à l'aube de l'Islam. Dans la Prière de rogation, Mahomet leva si haut les mains qu'on vit la blancheur de ses aisselles. Puis il retourna son manteau et fit une prière de

1) Ibn 'Arabî, *Al-fotuḥât al-makkiya*, I, p. 472. Bulâq, 1269 H.
2) Ṣa'rânî, *Al-Mîzân*, I, 137 sq., Imprimerie azhariya, Le Caire, 1932.
3) Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 248.

deux *rak'a*[1]. Durant la Prière, les fidèles doivent serrer les rangs pour ne laisser aucun passage libre aux esprits malfaisants[2]. « L'appel du *muezzin* met Satan en fuite ; mais il revient tourner autour des fidèles en Prière, afin de leur faire oublier combien de *rakā'āt* ils ont à accomplir[3]. » Comme l'a montré Zwemer par de multiples exemples, plus d'une pratique rituelle dans l'Islam s'inspire d'une conception purement animiste[4]. Il faut reconnaître cependant que les « survivances païennes », sur lesquelles on a si souvent insisté, ont perdu depuis longtemps leur valeur symbolique. On scandaliserait certainement un Musulman en lui disant qu'en levant les mains, il cherche à contraindre la divinité. Derrière ce geste, il ne voit que l'invocation et l'adoration.

Après la station debout, le Musulman effectue une deuxième série de mouvements : il se courbe profondément, reprend la position debout et se prosterne. Ici également les attitudes du corps reflètent les dispositions de l'esprit. Comme on le sait, l'inclinaison fait partie intégrante du salut oriental. Plus on s'incline profondément, plus on témoigne son respect à la personne qu'on salue. Devant son monarque, l'ancien Oriental ne se contente pas de se courber en deux, il se jette aussi à genoux et se prosterne[5]. Le Musulman, devant Dieu, ne procède pas autrement. Comme dans la vie profane, son attitude exprime sa situation d'être inférieur. Les auteurs arabes comparent justement le fidèle prosterné à l'esclave à genoux, aux pieds de son Seigneur, à qui il demande grâce et pardon. Son attitude, précise-t-on, doit être celle de la parfaite soumission, de sorte que chaque partie de son corps

1) Ibn al-Qayyim al-Zar'î, Al-wabil aç-çayyib, p. 96, in *Ṣarḥ 'arba'în*, de Nawawî, Delhi, sans date. Sous ce titre, se trouvent réunies plusieurs études de jurisprudence religieuse. Dans les autres renvois faits à ce volume, nous en indiquons le titre général, ainsi que celui de l'ouvrage particulier cité en référence.

2) *Ṣarh 'arba'in* : Ahmad ibn Hanbal, ar-risâla as-saniya fi aç-çalât, p. 249.

3) Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 528.

4) Zwemer, *Animism on Islam*, pp. 42-59.

5) Ce faisant, il reprend inconsciemment la position debout. Autrement, il tomberait de tout son long sur ses mains : question de simple équilibre. Les théoriciens de l'Islam ont entériné le fait sans lui donner une explication satisfaisante : il s'agit d'un acte *sunna*.

témoigne de sa condition d'esclave[1]. C'est pourquoi non seulement le front doit toucher la terre, mais également le nez selon plus d'un théoricien[2], cet organe étant, en effet, le symbole de l'orgueil et du dédain[3].

La troisième et dernière série de mouvements ne diffère guère de la deuxième, sinon par la façon particulière de s'asseoir. Comme nous l'avons vu, le fidèle, après une première prosternation, s'accroupit et se prosterne de nouveau. D'après Ṣa'rânî, Dieu manifeste sa toute-puissance à son adorateur au moment précis de la prosternation. Le fidèle, surtout quand il fait partie des petites gens, ne peut supporter tant de grandeur. Il se sent diminué, anéanti, et il a hâte de s'asseoir pour échapper à cette puissance qui l'écrase[4]. A cette interprétation mystique de la position assise entre les deux prosternations, nous préférons celle, plus réaliste, d'Ibn 'Arabî. Cette posture, souligne-t-il, est celle de l'esclave devant son Seigneur : il ne peut s'asseoir que si le Seigneur le lui ordonne[5].

Un rapide examen nous montre que la station assise fait partie intégrante du cérémonial oriental, quand un homme est introduit auprès de son suzerain. Ce dernier, après les différentes marques de complète soumission prodiguées par son sujet, lui ordonne de s'asseoir et de présenter sa supplique. Il prononce ensuite sa décision. Le requérant est tenu alors de se reprosterner pour écouter avec humilité les paroles

1) *Ṣarh 'arba'în* : IBN AL-QAYYIM AL-JAWZIYA, *kitâb aç-çalât*, p. 362.

2) ṢA'RÂNÎ, *Mizân*, I, 152.

3) J. CHELHOD, *Introduction à la sociologie de l'Islam*, p. 32, n. 2, Besson-Chantemerle, Paris, 1958.

4) ṢA'RÂNÎ, *Mizân*, I, 151. A l'appui de sa thèse, cet auteur cite le cas d'un disciple du grand mystique Djîlî : n'ayant pu supporter la grandeur divine qui s'est manifestée à lui lors de la prosternation, il fondit littéralement au point de devenir une goutte d'eau sur le sol. Djîlî l'essuya avec un morceau de coton et l'inhuma en disant : « Louange à Dieu ! il retourna à ses origines par la manifestation [de Dieu] à lui » (*o. c.*, I, p. 145).

5) Cette attitude est d'ailleurs fort courante chez les anciens Orientaux. Une statue en grès, du Musée du Louvre, représente le prince Nekhthorheb. Il est agenouillé, assis sur ses talons, les orteils appuyés contre le sol et visiblement orientés (comme le conseille le *Fiqh*) dans la même direction que la face. Les mains sont posées ouvertes sur les cuisses, les doigts non écartés (*Enc. photo. de l'Art*, I, pp. 140-141).

royales. Il ne lui restera plus alors qu'à se retirer en prononçant le salut : c'est ce que l'Islam ordonne précisément à ses adeptes de faire pour se désacraliser, pour quitter la majesté divine.

***

La Prière, écrit Mauss, « a une merveilleuse histoire : partie de bas, elle s'est élevée peu à peu jusqu'aux sommets de la vie religieuse ». Bien que l'histoire de la *çalât* ne soit pas précisément l'objet de cet article, l'interprétation des attitudes et des gestes de ce rite donne un aperçu de leurs humbles origines. Dans son commerce avec l'au-delà, l'homme se sert des mêmes moyens d'expression qu'avec ses semblables : paroles et mimique. Dans l'un et l'autre cas, le rituel observé est en étroite liaison avec la représentation qu'il se fait de son interlocuteur visible ou imaginaire : il est tour à tour menaçant, amical, humble ou complètement effacé.

Pour l'Islam, héritier spirituel du judaïsme et du christianisme, Dieu, créateur et pourvoyeur, est le suprême Maître de toutes choses. Les attitudes et les gestes de la *çalât* traduisent précisément cette conception du divin : le rituel de la Prière islamique semble suivre pas à pas le cérémonial de salutation réservé aux monarques orientaux.

Ajoutons toutefois que ce parallèle entre les attitudes et les gestes de la Prière et ceux de la salutation fait délibérément abstraction de toute considération chronologique. Il est possible que l'une de ces deux institutions ait pu servir de modèle à l'autre. Mais il semble plus conforme à la réalité historique de supposer qu'elles ont puisé à la même source : la conception divine de la chefferie. Comme on le sait, les chefs, dans les sociétés dites primitives, sont souvent considérés comme des personnes sacrées, chargées d'une puissance mystérieuse susceptible de faire des choses extraordinaires. L'ancien monarque était « fils des dieux » ; il est devenu ensuite « roi par la grâce de Dieu ». Chez les anciens Arabes, le roi était l'objet de maintes croyances superstitieuses : entre autres, son

sang avait le pouvoir de guérir de la rage. La généalogie des *Manadzirat* nous fournirait un indice, sans doute faible, de leurs origines divines. L'un d'eux était « fils de l'eau du ciel », *Ibn mâ' al-samâ'*. D'après les chroniqueurs arabes, *mâ' al-samâ'* aurait été le nom de la mère du roi. Nous serions peut-être plus près de la vérité en voyant dans cette parenté avec le ciel une survivance de l'origine divine de la monarchie.

Quoi qu'il en soit de l'ordre chronologique, il nous semble certain qu'entre la « Prière » et la « Salutation », nombreux sont les points de rencontre. Chez les Assyro-Babyloniens, nous informe M. Labat, « une audience royale était une grâce que l'on obtenait difficilement ». Les croyances relatives au caractère religieux de la royauté faisaient d'ailleurs de cette éventuelle rencontre une entreprise bien hasardeuse pour les gens du commun. Le visiteur trop craintif en était réduit à s'armer de talismans et de recettes magiques. « Lorsque, toutes portes franchies, le solliciteur était enfin autorisé à présenter lui-même sa requête au roi, il se comportait exactement à la façon d'un fidèle dans un sanctuaire. A la porte, il avait quitté ses chaussures, comme il l'eût fait à l'entrée du temple ; devant le roi il se prosternait, baisait le sol et les pieds du souverain avec la même humilité que le suppliant devant la statue divine. Contempler la face du roi était sans doute un privilège envié ; c'était aussi un honneur redoutable[1]. »



Dans cette tentative d'interprétation des attitudes et des gestes de la Prière islamique, à partir du cérémonial de salutation, nous avons moins cherché à expliquer chaque geste pris isolément qu'à le comprendre à partir d'un ensemble, de l'esprit de cet ensemble. Répétons-le, certains gestes, au cours des âges, ont complètement changé de sens. Ils ont fini par s'intégrer dans la même atmosphère de respect, bien qu'ils

1) R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, pp. 364-366 ; cf. H. FRANKFORT, *La royauté et les dieux*, Paris, 1951.

aient pu, à l'origine, signifier la menace ou la contrainte. Cette tentative ne prétend pas non plus tout expliquer, et une prudente réserve semble s'imposer. D'abord, parce qu'il y a indécision sur la façon canonique d'exécuter certains gestes, le *Fiqh* n'étant pas toujours d'accord sur ce qu'aurait fait ou enseigné le Prophète. En outre, il est des gestes qui font partie intégrante d'une attitude et, de ce fait, n'auraient aucune signification précise. Ce serait une erreur de vouloir trouver partout et toujours une intention symbolique. D'ailleurs, la valeur d'un symbole ne provient ni de son originalité, ni de sa poésie : il ne mériterait de retenir l'attention du chercheur que dans la mesure où il est imprégné de réalité sociale, dans la mesure où il se rapporte à des idées et à des valeurs collectives. Le symbolisme mystique, sans doute fort intéressant, ne fournirait qu'une explication incomplète, coupée du réel, précisément à cause de son caractère extra-social. Non moins erronée serait d'ailleurs l'explication « logique » qui transpose le symbole de son plan social sur le plan utilitaire. C'est ainsi qu'on a expliqué le *takbîr* et le mouvement des mains qui l'accompagne, par le besoin d'aviser les sourds et les aveugles, qui pourraient se trouver derrière *l'Imâm*[1].

L'interprétation ethnologique devrait éviter ce double écueil en demeurant sur le terrain de la réalité sociale. A l'instar de la religion, la Prière est profondément enracinée dans le groupe : elle ne pourrait donc être correctement interprétée qu'à partir de phénomènes de groupe. Cependant, cette position ne signifie point qu'à un certain niveau la Prière ne soit pas individuelle. En faisant appel, pour expliquer les gestes de ce rite, aux réactions spontanées de l'homme, nous avons reconnu que leur élaboration revient, pour une part plus ou moins importante, à l'individu. Mais en se répétant volontairement, en se socialisant, ces mêmes réactions ont donné naissance à une gesticulation précise du type qui

1) Manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, Fonds arabe n° 1395, feuille 20, verso.

préside à la salutation. Et comme la Prière est essentiellement une rencontre et un dialogue avec une puissance sacrée, les règles de la salutation s'y trouvent naturellement intégrées.

Reconnaissons cependant que le cérémonial de la salutation laisse dans l'ombre certains gestes importants de la *çalât*. Il en est ainsi, par exemple, du mouvement fait avec l'index droit lors du *taşahhod*. Il peut s'agir, selon l'interprétation généralement admise, d'une attestation symbolique de l'unicité divine[1]. Toutefois le rôle joué par l'index chez les anciens Arabes et les réactions violentes auxquelles ce simple mouvement du doigt donne parfois lieu[2] invitent à une prudente réserve.

La permanence du geste, avec un symbolisme différent, est un fait d'observation courante en histoire des religions. Une explication génétique des attitudes et des gestes de la Prière dans l'Islam ne saurait donc être entreprise qu'à partir d'une histoire générale de la prière. Mais celle-ci est encore à écrire.

J. CHELHOD.

1) *Şarḥ 'arba 'în* : IBN AL-QAYYIM AL-JAWZIYA, *Kitâb aç-çalât*, p. 380.
2) *Supra*, p. 177, n. 2.

INDEX DES PRINCIPAUX TERMES TECHNIQUES[1]

J. C.

1) Les chiffres renvoient aux pages.